
**hommes
& migrations**

Hommes & migrations

Revue française de référence sur les dynamiques migratoires

1280 | 2009

Les Turcs en France : quels ancrages ?

Appartenances et altérités chez les originaires de Turquie en France

Le rôle de la religion

Samim Akgönül



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/293>

DOI : 10.4000/hommesmigrations.293

ISSN : 2262-3353

Éditeur

Musée national de l'histoire de l'immigration

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2009

Pagination : 34-49

ISSN : 1142-852X

Référence électronique

Samim Akgönül, « Appartenances et altérités chez les originaires de Turquie en France », *Hommes & migrations* [En ligne], 1280 | 2009, mis en ligne le 29 mai 2013, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/293> ; DOI : 10.4000/hommesmigrations.293

Tous droits réservés

Appartenances et altérités chez les originaires de Turquie en France

Le rôle de la religion

Par Samim Akgönül,
maître de conférences, université de Strasbourg

© Camille Millerand

Loin de leur pays d'origine, les populations turques en France se retrouvent au sein d'organisations religieuses, motivées moins par la recherche d'un lieu de culte que par la volonté de circonscrire un espace communautaire. L'enjeu est double. En tant que minorité, les Turcs de France resserrent leurs rangs face à une culture et un groupe dominants. En tant qu'héritiers d'un peuple jamais colonisé, ils se définissent aussi en s'opposant aux Arabes, ces autres musulmans assujettis par l'Occident. Entre revendication et résistance, une analyse de la construction de l'identité turque.

L'analyse des comportements religieux des originaires de Turquie en France nécessite l'appréhension du croisement de deux systèmes sociétaux et étatiques spécifiques, ceux de France et de Turquie. À ce croisement original s'ajoutent les données propres à la sociologie des religions et à la sociologie des minorités. Le résultat est un paysage complexe, tant au niveau des stratégies d'appartenance qu'au niveau des comportements, voire au niveau de la croyance. Il est aisé de constater désormais que sous la catégorie "musulmans de France" des disparités fortes coexistent. Ces dernières sont avant tout fonction du degré de religiosité. Ainsi peut-on distinguer entre croyants, pratiquants et militants (ce que Nadine Weibel appelle l'"islam-action"⁽¹⁾) plusieurs strates : les croyants, pratiquant seulement les aspects festifs, les croyants non ou peu pratiquants, les personnes relevant d'une appartenance mais sans croyance ni pratiques, les non-croyants et les non-croyants militants.

Néanmoins, au-delà de ces strates interactionnelles, malgré un discours uniformisant sur les "musulmans de France", voire "les musulmans français", un fort sentiment d'altérité demeure s'agissant des affiliations ethnico-nationales. Cette situation d'autodistinction existe certes entre plusieurs appartenances d'origine africaine (Afrique noire, Maghreb, voire même entre les trois pays maghrébins), mais elle est encore plus marquée chez les originaires de Turquie. L'altérité entre les originaires du Maghreb et ceux de Turquie a des explications à la fois historiques et sociologiques. Historique, parce qu'un des éléments constitutifs de la nation turque, construite à partir de la première moitié du XIX^e siècle, est l'idée d'être les héritiers d'un empire, au même titre que les puissances occidentales de la même période, et donc surtout de n'avoir jamais été colonisés. Cette perception d'être plus colonisateurs (force) que colonisés (faiblesse) engendre un sentiment de supériorité chez les Turcs à l'égard des populations musulmanes originaires d'Afrique du Nord. Par conséquent, analyser la religiosité des originaires de Turquie dans une catégorie à part reste pertinente, même si les interactions fortes, du moins discursives, se développent entre l'islam originaire de Turquie et celui originaire d'autres régions. Cet article tentera de dégager ces spécificités et similitudes dans le cadre du processus de construction d'un "islam de France", voire d'un "islam français".

Les Turcs sont-ils religieux ?

La réponse à cette question passe bien entendu par le sens que l'observateur donne au concept "religion" et, au-delà, à l'adjectif "religieux". Ici, ce dont on parle est bien entendu plus la religiosité. Selon la définition de Glock⁽²⁾, la *religiosité* possède cinq dimensions différentes : la croyance, la pratique, la connaissance, l'expérience,



l'appartenance. Ces dimensions sont relativement indépendantes les unes des autres. Or les critiques récentes de cette analyse avancent, avec raison, que ces cinq dimensions n'épuisent pas le champ de la religiosité⁽³⁾. Cela dit, Fukuyama⁽⁴⁾ partage en quelque sorte l'analyse scindée de Glock en démontrant clairement que l'appartenance religieuse n'est pas un élément constitutif de la religiosité. On peut appartenir sans forcément pratiquer ni même croire.

Pourtant, l'ensemble des enquêtes menées sur les Turcs de France montre un taux de croyance supérieur aux autres composantes de la société⁽⁵⁾. Ce taux de croyance est bien évidemment difficile à évaluer, dans la mesure où ce que l'on entend par "croyance" contient l'ensemble des attitudes qu'ont les individus en relation avec un être supérieur ou avec une puissance perçue comme transcendante ou mystérieuse. Donc, *"la croyance religieuse est avant tout une relation qui indique la reconnaissance d'une soumission, d'une limitation et d'une impuissance de l'être humain"*⁽⁶⁾. Selon Deconchy⁽⁷⁾, *"du moment que la croyance renvoie à l'expérience religieuse, on comprend que les individus tendent habituellement à en fonder l'authenticité de deux façons : en la rationalisant et en la faisant devenir une partie vitale de l'agir quotidien ; en donnant vie ou en adhérant à des institutions plus ou moins stables qui en garantissent dans le temps et dans l'espace la continuité et une présence significative"*.

Ainsi, s'agissant des Turcs en minorité, non seulement cette religiosité est une partie vitale de la vie quotidienne, mais elle devient quasiment banale, dans la mesure où lorsque l'individu se considère en situation minoritaire, présence significative et continuité deviennent des enjeux vitaux. Pour les originaires de Turquie, rattachés à leur identité d'une manière quasi religieuse, si l'on ose dire, cette même identité turque est en danger face à une identité aussi forte, française. Par conséquent, l'adhésion à une structure, de préférence religieuse, a ainsi trois fonctions : se rassurer soi-même en constatant quotidiennement qu'on n'est pas seul et que le groupe continue son existence ; agir collectivement envers les autres individus qui menaceraient cette continuité ; donner un message de force et de légitimité à l'égard de la majorité censée menacer l'existence du groupe et la légitimité de la religion minoritaire. D'autant plus que la structure religieuse en question n'est jamais une structure exclusivement religieuse.

Une analyse approfondie du fonctionnement des associations religieuses turques en France⁽⁸⁾ montre que les activités purement religieuses de ces associations restent secondaires. Il s'agit avant tout de lieux de sociabilité où s'établissent et s'entretiennent des réseaux de solidarité, mais aussi des lieux de transmission identitaire (pas seulement religieuse) à l'égard des nouvelles générations. Ces organisations peuvent être définies comme des ensembles de personnes ayant une hiérarchie interne fonctionnelle et plus ou moins ordonnée, afin d'atteindre des objectifs communs intégrant une autorité (symbolique ou réelle), des règles (plus ou moins codifiées), des normes internes (plus ou moins strictes), des mécanismes de légitimation (légitimation à l'égard de la Turquie, à l'égard des autorités françaises et à l'égard de la minorité) et une sorte de consensus, autrement dit la non-remise en cause de cette légitimité par les membres fréquentant l'organisation.

Le rôle des associations : préserver l'identité

Dans les groupes qui se sentent en majorité, les organisations jouent un rôle plus idéologique et l'adhésion se fait sur une base plus volontaire (mais pas totalement), comme l'explique l'analyse sociologique des phénomènes sectaires⁽⁹⁾. Dans de tels groupes, malgré la force des organisations en question, les individus s'efforcent de préserver une autonomie, du moins l'impression d'avoir cette autonomie. Or, dans le cas des minorités, la question de l'autonomie individuelle, et donc de la sortie du groupe, est autrement plus difficile. Comme la sortie de la religion est considérée comme équivalente à la sortie du groupe, les minorités sont d'une manière générale "plus religieuses" que les mêmes groupes en majorité.

Cela dit, dans les sociétés où la liberté de conscience est assurée, plus la religion est institutionnalisée, plus augmente la volonté d'indépendance des acteurs. En ce qui concerne les minorités religieuses, plus la minorité obtient sa légitimité d'existence au sein de la majorité, plus l'organisation devient structurée et plus les membres de la minorité peuvent aspirer à une autonomie vis-à-vis du groupe et l'obtenir. Par conséquent, et paradoxalement, l'hésitation des originaires de Turquie à intégrer des structures officielles comme le CFCM et les CRCM peut être vue comme une résistance à l'individualisation religieuse.

La force des organisations religieuses originaires de Turquie en France est principalement due à leur position en Turquie, mais aussi, de plus en plus, à leur positionnement en France. Si une organisation comme *Millî Görüş*⁽¹⁰⁾ respectait durant les années soixante-dix, quatre-vingt et même quatre-vingt-dix ce que Weber appelait un "modèle charismatique", elle est devenue, implantation européenne oblige, une organisation de "modèle traditionnel", structurée selon des normes établies en Europe. Bien que qualifiée de purement religieuse, cette organisation n'a jamais été un "modèle théocratique" au même titre que les sectes issues de la chrétienté, ni même une confrérie. De la même manière, le réseau DITIB qui représenterait l'islam officiel possède une structuration similaire, traditionnelle donc – elle n'a jamais été charismatique –, avec l'idéologie en moins. En revanche, la nébuleuse néo-nurcu appelée "*Fethullahçi*", qui se renforce de jour en jour en Europe occidentale, notamment en France, préserve encore son modèle charismatique.

Quoi qu'il en soit, l'appartenance à une organisation religieuse, du moins la fréquentation régulière d'un lieu appartenant à un réseau "religieux" (*Millî Görüş*, DITIB, *Fethullahçi*, *Süleymani...*) est un acte de résistance et de préservation. Cette résistance peut être politique. Par exemple, il est bien connu que le catholicisme a été un refuge dans la Pologne autoritaire⁽¹¹⁾, tout comme le chiisme a été le seul discours politique possible face au Pahlavi en Iran. L'appartenance religieuse chez les originaires de Turquie en France peut être également vue comme une résistance face à la peur de la perte de l'identité religieuse certes, mais surtout de l'identité nationale. En conservant ou en préservant la conscience nationale, la religion devient un facteur de résistance visant à protéger le groupe de toutes formes de changement⁽¹²⁾. Dans le contexte français, nous sommes témoins d'un changement de sens pour le concept de sécularisation, celle-ci étant considérée comme un mouvement d'acculturation, voire d'assimilation. Pour Weber, réfléchissant au concept de sécularisation à travers *Entzauberung der Welt* (*Le désenchantement du monde*), celle-ci n'est possible qu'à la condition d'une séparation des sphères économique et religieuse. Ainsi ne peut-on pas affirmer que l'engouement

des originaires de Turquie pour ce qu'on appelle l'“*hallal business*” (qui n'est autre en fait que l'*ethnic business*) remette en cause la sécularisation avec une confusion entre la religion et l'économie, et le sentiment d'une possibilité d'autonomie.

Appartenance religieuse et microappartenance sociale

La confusion de la vie sociale et économique, de l'appartenance religieuse et nationale, crée d'abord les conditions d'appréhension de la perception de l'altérité qu'ont les originaires de Turquie par rapport aux autres musulmans de France, surtout par rapport aux originaires du Maghreb. Ensuite, cette même confusion dissimule le fait qu'à l'intérieur du groupe, ce qui importe est beaucoup plus la microappartenance (villageoise, régionale, familiale, clanique, confrérique...) que la macroappartenance (religieuse et/ou nationale). Autrement dit, à l'intérieur de la minorité, les réseaux de solidarité se font beaucoup plus sur une appartenance limitée que sur une communauté nationale, alors qu'à l'extérieur, au sein des autres groupes musulmans et chez les non-musulmans, l'altérité projetée demeure nationale. En effet, les originaires de Turquie demeurent très attachés à la Turquie (toutes sortes d'attachement, y compris conflictuel) et acceptent mal la confusion avec les *autres*⁽¹³⁾.

Il est assez frappant de constater que pour des raisons historiques et sociologiques, les originaires de Turquie en Europe ont créé les conditions d'une sorte d'auto-suffisance. Cet apparent “repli communautaire” ne doit pas cependant être surestimé. Les interactions avec la société environnante sont multiples et souvent fructueuses. Cela dit, la volonté d'un développement autocentré rend parfois difficile, voire impossible, une parfaite assimilation, décriée et surtout crainte par les membres de la première génération.

Mais au-delà des divisions générationnelles communes à toutes les sociétés, il est important de préciser les divisions, les rivalités segmentaires, et même parfois les conflits menant aux ruptures entre différents groupes. Il faut tout de même insister sur le fort sentiment d'altérité qui anime les Turcs à l'égard des Arabes, et, dans une moindre mesure, les Maghrébins à l'égard des Turcs. En aucun cas, sauf dans des cas marginaux⁽¹⁴⁾, les Turcs et les Arabes ne semblent être animés par le sentiment d'une communauté de destin ni en France ni même d'ailleurs dans les pays d'origine, indépendamment du fait qu'ils sont majoritairement *musulmans*.

On peut avancer plusieurs types d'explication à ce sentiment d'altérité. Une première raison évidente est linguistique. Les Turcs dans leur très grande majorité

ne connaissent pas l'arabe et bien entendu les Arabes ne connaissent pas le turc. Depuis la révolution kémaliste des années vingt, la langue arabe n'est plus enseignée en Turquie, mis à part dans les écoles coraniques où elle est exclusivement réservée à la psalmodie du Coran. La réticence des Turcs à l'égard des "grandes mosquées" dans les villes de France (comme à Strasbourg) doit être vue également sous cet angle linguistique : les Turcs ne comprennent pas les prêches des imams arabes.

Une autre raison qui peut être avancée serait d'ordre religieux. Il faut en effet préciser que, malgré une unicité apparente et revendiquée (souvent sur un mode symbolique et déclamatoire), les musulmans se divisent en plusieurs obédiences qui, elles-mêmes, se subdivisent en courants de pensée, confréries, traditions juridiques⁽¹⁵⁾...

Les musulmans de France, dans leur très grande majorité, sont sunnites, qu'ils soient originaires de Turquie ou des pays du Maghreb. Les sunnites sont eux-mêmes regroupés en quatre traditions juridiques : le hanéfisme, doctrine réputée la plus libérale, surtout implantée en Turquie ainsi que dans les régions ayant fait partie de l'Empire ottoman comme les Balkans, et en Afghanistan ; le malikisme, doctrine très rigoriste en ce qui concerne la pratique religieuse, suivie notamment dans les pays du Maghreb ; le shâfisme, doctrine moins stricte que le malikisme, se trouvant surtout en Égypte, en Syrie, en Irak et en Afrique ; le hanbalisme, doctrine la plus rigoriste, surtout présente en Arabie Saoudite.

Ainsi donc, les Turcs et les Maghrébins appartiennent à deux traditions distinctes qui, selon certains de nos interlocuteurs, ne peuvent être réunies sous une même mosquée. Ce point de vue, s'il doit être pris en considération, ne doit pas être surévalué, notamment au regard de la relève des générations et du fait que nombre de musulmans ont perdu l'habitude de se référer à une école juridique particulière, souvent par méconnaissance, mais aussi par choix, voulant prendre dans chaque école les réponses les plus adaptées à leur situation.

Turcs et Arabes : les racines historiques d'une opposition

La dernière raison du sentiment d'altérité entre Turcs et Arabes est historique. Il faut le dire : l'opinion publique turque, dans l'absolu, méprise les "Arabes", qui ont été jadis sujets de l'Empire ottoman, donc des Turcs, qui ont par la suite trahi ces derniers pendant la Première Guerre mondiale en s'associant avec les Anglais (Lawrence d'Arabie et la révolte arabe...). Dans cette optique, aucune différence

n'est faite entre les Arabes de Syrie et ceux du Maghreb, par exemple. Pour l'opinion publique turque, "Arabe" est un mot péjoratif⁽¹⁶⁾. La population turque comportant très peu d'Arabes, sauf dans les régions du Sud-Est anatolien où se côtoient Turques et Kurdes, dans leur grande majorité, les Turcs de France ne rencontrent des Arabes pour la première fois de leur vie que dans le pays d'accueil. Ils les connaissent mal voire pas du tout, ou croient les connaître à travers le prisme du discours ambiant en Turquie.

Les Turcs sont, de plus, fiers d'un passé glorieux, d'être issus d'un peuple "qui n'a jamais été soumis". Le passé colonisé des pays du Maghreb est une source supplémentaire de sentiment de supériorité chez les Turcs. De l'autre côté, les Maghrébins connaissent également mal les Turcs, assimilés souvent à la domination ottomane du début de siècle dernier (Algérie, Tunisie, Machreq).

À ce constat, il faut faire une exception avec les Tunisiens, pour lesquels les réformes kémalistes ont formé un modèle dans les années cinquante et qui sont animés de sentiments positifs à l'égard des Turcs. Autres nuances à apporter : le royaume du Maroc, à la différence de ses deux voisins algérien et tunisien, n'a jamais été sous domination turque et le nationalisme des Marocains n'a parfois rien à envier au nationalisme sourcilieux des Turcs.

Quoi qu'il en soit, le sentiment d'altérité (notamment linguistique et culturel, mais aussi religieux) entre les Turcs et les Maghrébins, et les manifestations qui en découlent, limite fortement la formation de l'idée d'une communauté de destin et par conséquent toute action commune, sans compter les rivalités internes entre Algériens et Marocains, mais aussi entre différentes fractions de la population turque. Ce sont ces rivalités et ces différends multiples qui ont d'ailleurs amené les musulmans de France à s'organiser d'une manière dispersée.

Il existe tout de même deux manières d'intégrer le discours de l'"islam français". D'une part, une organisation comme la COJEP, issue du *Millî Görüs* mais ayant adopté le discours du multiculturalisme, tente de renouveler le positionnement des originaires de Turquie face à la société française. Il faut tout de même avouer que cette tentative reste au niveau discursif et les activités de l'organisation sont quasiment exclusivement tournées vers la Turquie et/ou vers les originaires de Turquie en Europe. D'autre part, les mouvements islamistes radicaux turcs se rallient également au discours d'unité au nom de l'idée de l'existence d'un *oumma*, une communauté de croyants, face à des non-musulmans.

Dans leur grande majorité, les Turcs de France ne rencontrent des Arabes pour la première fois de leur vie que dans le pays d'accueil.

Un islam turc plus politique que mystique

Les différentes expressions de l'islam politique originaire de Turquie, comme d'ailleurs les modalités d'appartenance aux groupements politiques et idéologiques à connotation religieuse, sont réputées "modérées", sans radicalisation appelant à la violence physique et sans volonté de conversion massive. Or deux types de débat sont en cours en Turquie, comme chez les originaires de Turquie en diaspora.

D'une part, malgré cette tendance à la "modération", des groupes marginaux radicaux ont toujours existé et continuent d'exister à la fois sur le sol turc et en émigration. Ces groupes ont le point commun d'être plus politiques que mystiques. Les membres du groupe radical turc le plus connu, présent surtout en Europe mais connu également largement en Turquie, sont appelés communément les "*Kaplan*". Le nom officiel de ce groupe basé à Cologne en Allemagne est "*Anadolu Islam Federe Devleti*", autrement dit "État islamique fédéral anatolien". Un deuxième groupe, plutôt une nébuleuse, qui défraie la chronique depuis une quinzaine d'années en Turquie, est le *Hizbullah* turc. Signalons dès le départ que cette organisation n'a pas de rapport avec le *Hezbollah* chiite libanais.

Étymologiquement, “*Hizb*” désigne un groupe de personnes partageant les mêmes pensées ; la signification moderne est “parti”. “*Hizbullah*” signifie ainsi le “Parti d’Allah”.

D’autre part, et c’est peut-être là la perspective la plus préoccupante, on observe une transformation lente vers une société turque beaucoup plus perméable aux comportements religieux, du fait du poids de plus en plus fort des confréries qui se comportent désormais comme des réseaux politiques, idéologiques, voire économiques et médiatiques. L’exemple le plus connu est le mouvement *fethullahçi*, dont le chef spirituel Fethullah Gülen se trouve aux États-Unis. Pour les défenseurs de ce mouvement, il s’agit là de l’incarnation d’un islam moderne, ouvert, modéré. Pour ses opposants, Fethullah Gülen et ses militants dissimulent leurs véritables objectifs en donnant d’eux-mêmes cette image d’ouverture. Le fait est que dans de nombreux pays, notamment en Asie centrale, dans les Balkans, en Afrique et même en Europe occidentale, le groupe possède des écoles. Ainsi, en France, les associations dépendant de ce groupe, qui possèdent souvent des noms contenant des termes tels que “dialogue” ou “tolérance”, font surtout du soutien scolaire, assurent des cours privés... et ne gèrent pas de salles de prière.

Cela dit, il faut sans cesse prévenir des amalgames rapides entre l’islam radical, l’islam domestique et privé, et les groupes subversifs. Il s’agit également de clarifier un certain nombre de confusions faites dans l’opinion publique européenne concernant des organisations musulmanes turques solidement implantées en Europe dont les activités sont très loin d’être subversives.

Stratégie de “première génération perpétuelle” : le poids des imams

La stratégie de “première génération perpétuelle” consiste à faire en sorte que les enfants nés sur le sol français ressentent les mêmes choses à l’égard de la Turquie que leurs parents, épousent le même type de comportements conformes à l’identité turque. Cette stratégie impliquant l’idée d’une transmission, les agents de cette transmission doivent être fraîchement débarqués de Turquie, autrement dit, ils doivent être “authentiques”.

Il est vrai que d’une manière générale il existe une controverse sur l’utilisation du concept de “seconde génération” pour les enfants d’immigrés. Aparicio et Tornos⁽¹⁷⁾ affirment que l’utilisation du terme de “deuxième génération” a des avantages, car ce concept peut intégrer les nouveaux défis que les jeunes nés dans le pays d’accueil affrontent. Dans un certain nombre d’études, le terme se réfère à des enfants d’im-

migrés qui sont nés dans le pays d'accueil et qui y ont suivi la totalité de leur enseignement. Cela dit, de nombreuses critiques ont été formulées contre l'utilisation du terme de "deuxième génération". Bolzman, Fibi et Vial⁽¹⁸⁾ pointent l'utilisation arbitraire de l'expression qui désigne en fait les enfants de la classe ouvrière, des immigrés qui se trouvent dans le bas de la société d'accueil. Selon ces auteurs, le terme représente un label qui différencie ce groupe social d'autres enfants d'immigrés des classes aisées. Le terme ainsi utilisé pose un problème de stigmatisation et sous-entend un faible espoir de capacité de promotion sociale.

Au-delà de ce débat sur la signification du concept, force est de constater qu'en ce qui concerne les originaires de Turquie, les générations nées en France continuent de se comporter comme leurs parents, du moins elles ont l'impression de faire comme tel. La transmission des marqueurs identitaires passe principalement par trois catégories d'agents, sans hiérarchisation : imams, enseignants et mères. La stratégie déployée se concentre sur ces trois groupes afin qu'ils viennent directement de Turquie.

Lors de deux études menées en Alsace et en Lorraine⁽¹⁹⁾, il a été aisé de constater que l'ensemble des imams officiant dans les mosquées turques étaient venus récemment de Turquie. Pour les imams dépendant du DITIB, la situation est simple : il s'agit d'imams qui continuent leur carrière. Dans d'autres cas, il peut s'agir d'hommes déjà à la retraite d'une autre profession en Turquie. Jusqu'à récemment, les Turcs partaient très jeunes à la retraite, dans la mesure où vingt années de cotisation suffisaient. Ainsi, il n'est pas rare de voir des imams entre quarante-cinq et cinquante ans déjà à la retraite, ayant profité de leur réseau pour être recrutés par les associations.

Inutile de préciser que les imams officiant dans les mosquées turques sont exclusivement des Turcs – et, plus précisément, des ressortissants turcs. D'une manière générale, les imams rencontrés ne projettent pas leur avenir en France. Pour les fonctionnaires de l'État turc, il ne s'agit que d'une étape dans leur carrière ; pour les autres, un autre pays en Europe reste toujours en vue. Les imams turcs sont généralement en France depuis peu de temps, de quelques mois à plusieurs années, et, semble-t-il, prévoient d'y rester peu de temps, y compris les imams hors du circuit du DITIB. Rares sont ceux qui ont eu d'autres fonctions à l'étranger avant de venir dans leurs mosquées actuelles. Quelques-uns ont officié pour de courtes durées durant la période du ramadan (pendant un mois ou un peu plus) dans des pays européens comme l'Allemagne, la Belgique ou la Hollande, ou dans des pays non européens comme la Libye ou le nord de Chypre. Les imams du DITIB ont en général une carrière d'imam en Turquie. Pour les autres, il peut s'agir de leur premier "imamat" ou, s'ils sont liés à des organisations musulmanes établies en France,

ils ont déjà pu officier dans d'autres mosquées françaises avant de venir en Alsace. Mais, de même qu'il n'y a pas chez les Turcs de salles de prière non affiliées à un réseau, il n'y a pas d'imam "indépendant". Tous les imams font partie d'un réseau officiel ou officieux. En revanche, tous ces réseaux sont nationaux. Le DITIB, le *Millî Görüş*, les *Süleymanî*, les *Kaplanî*, les *Ülkücü* ou les *Nakşibendi* sont des groupes étroitement liés aux mouvements politico-religieux turcs.

Les imams turcs voient leur fonction comme un métier à part entière, et, par conséquent, n'ont pas d'autres occupations. Au sens propre du terme, aucun imam n'a un métier, une occupation ou une fonction autre que son "imamat". Cela dit, comme le vocable turc "*hoca*" l'indique, ils assument tous également une fonction d'instituteur. En effet, il s'agit là de la fonction peut-être principale de ces imams, qui sont davantage en rapport avec les enfants qu'avec les adultes. Les deux fonctions principales des imams turcs en France sont donc la prière et l'instruction religieuse. L'ensemble des imams rencontrés, sans aucune exception, prêchent en turc. Non seulement c'est une donnée constante, mais, en plus, la grande majorité des imams, notamment ceux affiliés au DITIB, sont non francophones. L'apprentissage de la langue turque passe ainsi moins par les jeunes Turcs nés en France ayant étudié le turc dans les universités françaises (principalement à Paris et à Strasbourg) que par des enseignants envoyés par la Turquie (les ELCO), par des enseignants venant directement de Turquie engagés par les associations et... par les imams. Par conséquent, il est important de souligner le rôle de l'imam dans la préservation de cette "première génération perpétuelle". En refusant de recruter les imams dans la communauté, les associations misent sur une transmission religieuse (et comportementale) conforme au modèle original, à celui qui prévaut en Turquie, en sous-estimant peut-être les évolutions générationnelles en France, mais également les évolutions en cours en Turquie même.

Le choix du conjoint

Les efforts consentis pour cette "première génération perpétuelle" se voient surtout dans le choix des conjoints. Statistiquement parlant, non seulement les originaires de Turquie ne se marient pas avec les "Français de souche", mais le marché matrimonial interne aux Turcs de France, pourtant suffisant, est également boudé. En réalité, les mariages se contractent au sein de la microappartenance (village, ville, famille élargie, confrérie...). L'un des deux conjoints, souvent la jeune fille, vient directement de Turquie, ce qui assure une pérennité de transmission des comportements et des acquis culturels jugés "originaux".

Ainsi, comme plusieurs études le démontrent sans ambiguïté, les originaires de Turquie, qu'ils soient Turcs ou Kurdes, sunnites ou alévis, restent largement micro-endogames. Autrement dit, le marché matrimonial est condensé au niveau de la

Non seulement l'immigration turque en France est devenue très vite une immigration familiale, contrairement aux autres groupes musulmans, mais, de plus, actuellement le regroupement familial est une des sources principales des flux migratoires originaires de Turquie.

famille élargie ou de la région de provenance, et accessoirement du milieu : Bozon et Hérin parlent d'"homogamie sociale"⁽²⁰⁾. Ainsi, les pratiques traditionnelles ou religieuses avant, pendant et après l'acte de mariage varient fortement selon les appartenances géographiques, ethniques et familiales. Cela dit, mis à part chez les alévis, la légitimation de l'union par un imam semble être fréquente parmi les Turcs. Surtout dans l'immigration, la symbolique de l'*imam nikah* comme seule légitimation de l'union est devenue telle que même chez les alévis on observe une contamination traditionnelle :

pour certains mariages, la présence d'un *dede*, un sage bektachi, dont le rôle n'a strictement rien à voir avec l'imam, est exigée. Ce développement est en soi intéressant dans la mesure où il montre la force d'une pratique religieuse dans la préservation de l'identité, sa restructuration, voire sa construction.

Bien qu'il y ait ces différences⁽²¹⁾, on peut néanmoins établir une sorte de chronologie type concernant le mariage turc en France. Tout d'abord, il faut insister sur la signification du mariage en immigration, prépondérante dans la structuration du groupe. Non seulement l'immigration turque en France est devenue très vite une immigration familiale, contrairement aux autres groupes musulmans, mais, de plus, actuellement le regroupement familial est une des sources principales des flux migratoires originaires de Turquie. Hamit Bozarslan estime même que la proportion des mariages en immigration est nettement plus importante qu'en Turquie⁽²²⁾. Il y a plus d'une dizaine d'années, Nadine Weibel constatait que dans son échantillon de vingt-quatre femmes entre vingt et cinquante ans toutes étaient mariées⁽²³⁾. L'engouement pour le mariage des originaires de Turquie peut être expliqué autrement. Pour la première génération, la crainte constante étant la perte de l'identité turque de ses enfants, le meilleur moyen de les empêcher d'épouser une Française, mais surtout un Français de culture, est de les marier dès que possible, surtout les filles, avec un Turc, de Turquie de préférence⁽²⁴⁾. Il est difficile de qualifier ce genre de mariage de "mariage forcé", dans la mesure où ces règles sociales semblent être largement intériorisées par la jeune génération.

Cette même jeune génération considère le mariage religieux comme un tournant dans la vie individuelle et communautaire. Un tournant chargé de messages adressés à la fois au groupe, donc en interne, au sein du pays de résidence, mais aussi vers la société turque en Turquie dans une démarche de gage de fidélité à la culture turque et à la religion musulmane (les deux étant extrêmement mêlées). Par conséquent, la perpétuation des rites du mariage religieux chez les Turcs immigrés se présente comme un moyen d'endo-identification comme d'exo-identification. Dans cette appartenance triangulaire (minorité/société d'"accueil"/société d'"origine"), le mariage religieux tend à devenir un rempart contre ce qui est craint : l'acculturation, voire l'assimilation.

Mais l'accentuation des normes religieuses chez les Turcs en situation minoritaire, notamment avec le mariage confessionnel, apparaît comme un défi pour les deux États laïques, la France et la Turquie, qui ne considèrent légitime que l'union civile. Cette incompatibilité entre pratique sociale courante et norme étatique présente non seulement des problèmes juridiques (en Turquie comme en France), mais également un décalage entre une structuration sociale codifiée par le groupe et la structuration séculaire réclamée par la société française, surtout pour les musulmans.

Conclusion

La religion n'est pas qu'identité, mais elle tend à le devenir lorsqu'un groupe, à tort ou à raison, craint la disparition ou l'altération de ses différences. Par exemple, en ce qui concerne les immigrés, Albert Bastenier considère la religion comme une "patrie portative"⁽²⁵⁾. Selon Bastenier, la religion est "*à ce point mêlée aux racines de la culture que l'obéissance religieuse se révèle même capable de perdurer loin au-delà de toute démarche explicite d'affiliation confessionnelle des individus*". De son côté, Charles Taylor considère que la construction identitaire ne peut se passer d'appartenances "culturelle", "sociologique", religieuse⁽²⁶⁾. Par conséquent, l'appartenance religieuse permet aux originaires de Turquie de préserver l'appartenance nationale, voire géographique. Car la résistance religieuse, la transmission non pas de croyances mais de comportements à la turque, est un outil pour rappeler aux générations nées en France d'où vient la famille. Pas seulement de Turquie, mais de telle région de Turquie, de tel village, de telle famille, de tel clan, de telle confrérie, de tel groupe socioprofessionnel. Même si celui qui exprime cette origine n'y a jamais mis les pieds, même si ses propres parents sont nés en France, il n'est pas de Strasbourg, de Mulhouse, de Lille, de Paris, mais de Yozgat, de Kayseri, de Trabzon, rarement d'Istanbul. C'est bien le lieu d'origine des parents,

voire celui des grands-parents, qui est exprimé fièrement, car il s'agit là d'un gage d'authenticité à l'égard de la minorité, mais aussi d'une revendication d'altérité face à la majorité. C'est Stéphane de Tapia qui exprime le mieux cette importance de la provenance géographique, non pas en tant que lieu physique, mais comme lieu symbolique⁽²⁷⁾. Ainsi, ce qu'Altan Gokalp observait il y a vingt ans reste encore vrai de nos jours⁽²⁸⁾, justement grâce à cette stratégie de "première génération perpétuelle", dans laquelle la religion tient une place particulière. Les originaires de Turquie ne craignent pas tant la sécularisation de la religiosité pour elle-même que les risques qu'elle comporte : une sortie du groupe, et donc une perte relative de l'identité turque. ■

Notes

1. Nadine Weibel, *Par-delà le voile : femmes d'islam en Europe*, Paris, Éditions Complexe, 2000, p. 14 et *passim*.
2. Charles Y. Glock, *Toward a Typology of Religious Orientation*, New York, Columbia University Press, 1964.
3. Sabino Acquaviva, Enzo Pace, *La sociologie des religions*, Paris, Cerf, 1994.
4. Thomas Campbell, Yosho Fukuyama, *The Fragmented Layman. An Empirical Study of Lay Attitudes*, Philadelphia (Penn.) et Boston (Mass.), United Church Press and Pilgrim Press, 1970.
5. Voir par exemple : "Les premiers résultats d'une enquête comparative européenne sur les trajectoires sociales des descendants des immigrants turcs : la situation française", projet TIES, conférence à l'INED, 25 mars 2009.
6. Sabino Acquaviva, Enzo Pace, *La sociologie des religions*, Paris, Cerf, 1994, p. 82.
7. Jean-Pierre Deconchy, *Orthodoxie religieuse et sciences sociales*, Paris, Mouton, 1980.
8. Samim Akgönül, "Solidarités et rivalités : associations culturelles turques en Alsace-Moselle", in Anne-Yvonne Guillou, Stéphane de Tapia, Pôleth Wadbled, *Migrations turques dans un monde globalisé. Le poids du local*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007, p. 39-56.
9. Voir par exemple, Bryan Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
10. Je ne vais pas renouveler ici l'analyse des différents réseaux religieux originaires de Turquie implantés en France. Pour plus de détails sur ces réseaux, voir mes précédents travaux notamment : Samim Akgönül, *Religion de Turquie, religions des Turcs : nouveaux acteurs dans l'Europe élargie*, Paris, L'Harmattan, Collection compétences interculturelles, 2006 ; Samim Akgönül, "L'État turc et les Turcs européens : une tentative permanente d'encadrement paternaliste", in Paul Dumont, Jean-François Pérouse, Stéphane de Tapia, Samim Akgönül, *Migrations et mobilités internationales : la plate-forme turque*, Istanbul, *Les Dossiers de l'IFEA*, 13, décembre 2002, p. 79-99 ; Samim Akgönül, "Millî Görüş : institution religieuse minoritaire et mouvement politique transnational", in Samir Amghar (dir.) *Recompositions contemporaines de l'islamisme en situation de diaspora*, Paris, Lignes de repères, 2006, p. 63-86.
11. Patrick Michel *La société retrouvée*, Paris, Fayard, 1988.
12. Sabino Acquaviva, Enzo Pace, *op.cit.*, p. 144.
13. Murat Erpuyan, "Immigration turque en France : quelques repères pour la connaissance de la communauté immigrée de Turquie", in *La main, le vent et la lumière*, Metz, CEFISEM de Nancy-Metz, 1994, p. 125-134.
14. Les fondamentalistes musulmans comme les *Kaplanç* qui prônent une *oumma* musulmane sans distinction de nationalité et, à l'autre extrémité, les mouvements progressistes qui prônent l'égalité de tous les citoyens.
15. Michel Reeber, *L'islam, Les Essentiels*, Milan, Paris, 1995.
16. Voir à ce propos Samim Akgönül, "Les mots et les hommes : les mots d'altérité en turc actuel", in *CEMOTI*, n° 31, 2001, p. 223-256.

17. Rosa Aparicio, Andrés Tornos, *Hijos de inmigrantes que se hacen adultos: marroquíes, dominicanos y peruanos*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2006.
18. Claudio Bolzman, Rosita Fibbi, Marie Vial, *Secondas – Secondos. Le processus d'intégration des jeunes adultes issus de l'immigration espagnole et italienne en Suisse*, Zurich, Seismo, 2003.
19. Franck Frégosi, "Les conditions d'exercice du culte musulman en France", rapport FASID, 2004 ; Samim Akgönül, Franck Frégosi, "État des lieux relatif à l'exercice du culte musulman à Metz", contrat ville de Metz, 2005.
20. Michel Bozon, François Héran, "Naissance du lien amoureux : les lieux et les rites", in Brigitte Ouvry-Vial (dir.), *Mariage, Mariages : le scénario change, le mystère demeure*, Paris, Autrement, 1989, p. 62-78.
21. Selon Altan Gökalp, on peut schématiquement catégoriser l'appartenance idéologique et religieuse des Turcs en trois groupes en interaction : les sunnites ; les alévis ; et les kémalistes/ laïcistes. Altan Gökalp, "Les trois religions de la Turquie", in *Migrants-Formation*, n°76, 1989, p. 183-187. Il faut ajouter peut-être à ces groupes ceux qui se désintéressent totalement et ne politisent pas leurs opinions ou bien n'en ont pas du tout et se conforment aux comportements environnementaux.
22. Hamit Bozarslan, *Les femmes originaires de Turquie*, Paris, ELELE, 1992.
23. Nadine Weibel, *Femmes, immigration et formation*, Strasbourg, FAS, 1992.
24. Il est utile de préciser que le célibat, en Turquie ou en émigration, est de toute façon mal vu. Un homme accompli est un homme qui a fait son service militaire et qui s'est marié ; une femme accomplie est une mère. Ainsi, impossible de ne pas voir des similitudes avec la vision médiévale des "ordres" de la société décrite à maintes reprises par Georges Duby – des *ordines* – où le célibat n'existe que comme un état provisoire, inscrit sur l'horizon d'attente du mariage.
25. Albert Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*, Paris, PUF, 2004, p. 233-247.
26. Charles Taylor, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, Québec, Bellarmin, 2003.
27. Stéphanie de Tapia, "Les origines géographiques des immigrés turcs en Europe", in *Regards sur l'Est*, juillet 2007, http://www.regard-est.com/home/breve_contenu.php?id=745
28. Altan Gökalp, *L'immigration turque en Europe occidentale: repères et tendances*, travaux de l'Institut de géographie de Reims, 1986, n° 65/66.